

# التراث كَلَّا والتراث أَلَّا<sup>(1)</sup>

الأستاذ: حميدة النيفر \*

«وضرب الله مثلاً رجلين أحدهما أبكم وهو كَلَّ  
على مولاه أينما يوجهه لآيات بخير هل يستوى  
هو ومن يأمر بالعدل؟».

النحل 76/16

## (1) التراث كَلَّا:

تعد قضية «التراث» إحدى خمس قضايا كبرى طرحت على  
النخب المثقفة والحاكمة في الفترة الحديثة. فلم يكن هناك بد من  
تناولها مع القضايا الأخرى: الوحي - اللغة - الدولة - الأنا -  
عند معالجة السؤال الأكبر في العصر الحديث: السؤال عن سبب  
تقهقر المسلمين. فانطلاقاً من إشكالية تأخر العالم الإسلامي  
أصبح حثمياً بحث مسألة التراث.

وليس بخاف أن سؤال التراث هو مثل إشكالية التأخر  
التي انبثق عنها مصطبغ بطابعها الأيديولوجي أي أن  
أنهما ينشدان تغييراً ما. ذلك أن القائل: لماذا تأخر المسلمون  
لا يبغي مجرد تحليل واقع العالم الإسلامي للوصول إلى  
قانون يجسد ثوابته. إنه لم يطرح السؤال إلا في إطار رفض  
للإختراق الغربي الأوروبي من جهة ورفض للتدني المتواصل  
مقارنة بما حققه الأسلاف أيام الازدهار. من هذا الرفض  
المُكْنَى أدركنا أنَّ ما بحثه المفكرون العرب المسلمون من أسباب

\* أستاذ بالمعهد الأعلى لأصول الدين - جامعة الزيتونة تونس.

التقهقر لم يكن بدافع علمي محض بل كان أيضا مسعى هادفا للتغيير والخروج من دائرة الهيمنة الأوروبية. وسؤال التراث - هو الآخر - كان سؤالاً ايدولوجياً أي انه ما كان ليطرح الا نتيجة رفض مُكْنَى: رفض التأخر بالنسبة إلى الآخر الأوروبي، ورفض التأخر بالنسبة إلى أمجاد الماضي ومعارف الاسلاف. فليست عبارة التراث ذات دلالة مجيدة عن الآثار المكتوبة التي خلفها السابقون والمتصلة بالعلوم العقلية والنقلية وعن الانماط الخاصة من الحياة والوجدان والتفكير، التراث يعني هذا ويعني أيضا موقفاً مُسبقاً منه وغاية مضمرة في التعامل معه.

سؤال التراث مثل سؤال التقهقر ليس سؤالاً «بريئاً» وهو لم يكن كذلك بالنسبة إلى أوروبا الغربية حين طرحت منذ قرون على نفسها السؤال الخاص بعلاقتها بعلموم القرون الوسطى ومؤسساتها وتصوراتها. عندئذ كان على مفكري النهضة والتنوير الأوروبيين أن يكتشفوا ما يسمح لهم بمزاحمة الكنيسة والاقطاع في كفاءتهما قصد أبطال هيمنتها على الفكر والوجدان والمجتمع.

وجلّي انه إذا كان موقف أوروبا من تراثها القروسطي تقويزيا وقاطعا من أجل تأسيس تصور جديد للكون ولنزلة الإنسان فيه فإن هذا يرجع للخصوصيات الحضارية المميزة للتجربة التاريخية الأوروبية.

انه ليس قانونا عاما شاملا كل المجتمعات الانسانية في علاقتها بموروثها الحضاري. واللافت للنظر في فضائنا العربي الإسلامي هو أننا إزاء سؤال لا مفرّ من أن يكون ايدولوجيا تقدمنا بجواب «غير علمي» مكرّسين فكرا تقليديا تمجيدا يهرع إلى التراث باستمرار على أنه خزان حلول جاهزة لا تنضب.

من طبيعة هذا التعامل اكتسب التراث هو عين الهوية وهو الذات الوطنية أي انه المكون الأوحد لاجتماع الأمة والضامن لاستمرارها وحصانتها، ومن جهة أخرى بدا التراث عند الشروع في معالجته أنه تراكم ابداعات حققها الأمة لمواجهة معضلاتها المستحدثة في أزمنة مختلفة وبمؤثرات ثقافية متباينة. هكذا أصبح التراث النواة الصلبة والمرجع القار في ذات الوقت كالأبكم الذي لا يقدر على شيء. مفارقة الوعي العربي الإسلامي هي أن تراثه أصبح اليوم عبئا عليه، هو لا يملك أن ينطلق من الصغر لكنه في نفس الوقت لا يستطيع صياغة البدائل من التراث بعد أن جعله كالعقيدة المتراصة التي لا موقع لها في الزمن تسبح في سديم واحد.

هكذا تحول التراث عندنا الى ما يشبه تماثيل آلهة الرومان المرمية والمشروخة: صلبة ولكنها هشة، خالدة لكنها تفعل في الماضي فقط قريبة منا ومع ذلك فهي تنأى عنا وننأى عنها. هو التراث: الكل والكُل، المُجمّد والحاضر والغائب. وأغرب ما في الأمر أن كل الدعوات الى القطع مع التراث لم تقض إلا إلى استلاب ثقافي وانتكاسة في الوعي وتفسخ للذات.

والادهى من كل هذا هو ان الاهتمام المتنامي بالتراث تغلغل في جميع المستويات مُربِّكًا المجتمعات العربية وخطابها السياسي وبحوثها الاكاديمية. ولو أخذنا المجال الأخير لرأينا وفرة مذهلة للبحوث الجامعية الموصولة بالتراث المعرفي العربي الاسلامي، ولرأينا في نفس الوقت أنها جهود استعراضية لا تتجاوز في غالبيتها المطلقة مجال الشرح والتكرار، مغفلة اشكالية كل مبحث والعناصر المختلفة المكونة لها (2).

بذلك طرحت مفارقة الوعي العربي الحديث سؤالاً أساسياً آخر في المسألة التراثية وهو: هل يمكن وضع معالم تَمَشُّ آخر في العلاقة مع التراث تختلف نوعياً مع الطبيعة المأزومة

التي تعوق التراث عن كل ابداع؟ وبعبارة أخرى كيف يمكن أن نتحدث عن منهج آخر يجعل الابداع ناطقا والماضي حاضرا وفاعلا؟ وكيف نتجاوز الخلاف العقيم بين القطع مع التراث وبين استيعاب التراث للحاضر؟ للتوصل الى منهج أنجع في التعامل معه؟

## (2) الوعي والزمن:

واجه الوعي العربي القديم إزمة استقطاب الماضي له استقطابا كاملا قبل ظهور الاسلام. كانت أهم خصوصيات تلك اللحظة التاريخية هو تمحور النفس العربية حول زمن واحد هو زمن الماضي. هو المرجع والملاذ، فلا تستقر معرفة أو مشاعر أو روابط إلا إذا كان لها سند منه. أكثر من ذلك: لقد تحولت مرجعية الماضي إلى نمطية تُقَوِّلُ الفكر والمشاعر والعلاقات محولة الطموحات العربية الى حروب أهلية طاحنة لا يعرف لها مبتدأ ولا منتهى. عَبَّرَ عن هذه الدائرة المفرغة والقاتلة شاعران جاهليان كبيران: قال عنتره العبسي مؤكدا على دوران الشعراء في نفس المعاني وحول نفس النماذج:

هل غادر الشعراء من متردم؟ أم هل عرفت الدار عد توهم؟  
وقال زهير ابن أبي سلمى في نفس هذا التوجه:

ما أَرَانَا نقول إلا معارا أو معادا من لفظنا مكرورا

أصبح الشاعر مدفوعا الى صور وأخيلة مقولبة لا يزيد «ابداعه» عن اختيار الفاظ «جديدة» تجسدها (3). حولت الروح الاتباعية الزمن الماضي إلى أفق الفعل والخيال والتصور وفقد الحاضر كل معنى أو وجهة أو تساؤل أما المستقبل فقد أضحى فضاء راكدا لا تضاريس فيه. لذلك كانت أهم التحديات التي واجهها الخطاب القرآني هو عقلية التمحور على الزمن الواحد أو لاتاريخية الفكر العربي (4). كان

يجيب المعاندين الرافضين لكل تمايز بين الأزمنة والقائلين «أنا وجدنا آباءنا على أمة وأنا على آثارهم مقتدون» (5) فيقول «أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون» (6).

كانت النمطية الجاهلية تعتبر الزمن الماضي هو عين الهوية لذلك فهي لا تقبل التفريط فيه وفيها. فتستعمل لها عبارة «أمة» لتأكيد التطابق بين الزمن المنصرم والذات القومية. ويجيب الخطاب القرآني فاصلا بين تجربة الماضي وبين ذات الأمة عبر معطى الوعي المتجاوز للزمن والمستوعب لتجاربه. بذلك أمكن تجديد الذهنية العربية في جانب جوهري من خصوصياتها التقليدية: «تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون» (7). تعددية الأزمنة وتمايزها أتاح للعربي المسلم مجالا جديدا للإنشاء، فيها يتنزل فعله الحضاري ومنها ينبثق وعيه بالتطور وقدرته على الابداع.

عندئذ أعيد الاعتبار للإنسان في الجزيرة العربية وما حولها من العالم المفتوح وأصبح «المستقبل» مجالا بكرا يستطيع الانسان من خلاله تجاوز مأساة إعادة انتاج نفس العلاقات ونفس الفعل ونفس الحكمة. ومن ثم تحول المستقبل إلى كاشف يبدع حاضرا جديدا متوهجا انتهى مع طابع الرتبة وملل التكرار. برز الحاضر بعد أن كان زمنا مفقودا وانتفت عن الماضي صفة المرجعية المطلقة فأمسى طورا من الأطوار يمكن تفسيره وتمثله...

بهذا النوع من الخطاب أبدع القرآن الكريم زمنا جديدا من أجل وعي جديد ينهي الصلة مع الذات المنكفئة على نفسها المعادية لكل ما عداها الى هوية منفتحة ومتألقة بهذا الانفتاح. هذه الدورة الحضارية الجديدة التي شهدتها الجزيرة العربية لم تهمل التراث القديم لكنها حددت من خلال الوعي

الجديد منهج تعامل مختلف نوعيا معه يمكن أن يحدد في النقاط التالية:

أ - الماضي ابداع بشري نسبي استدعاه تمثل الانسان لوظيفته الأساسية: وظيفة الاستخلاف في الأرض. فالقيمة الأهم ليست في ذلك الابداع بقدر ما هي في تلك الوظيفة في تفاعلها مع قضاياها الحادثة وقتها.

ب - التحيز للتراث أو ضده لا يمكن أن يفضي الا إلى تقلص الوعي الذاتي وتراجع لمفهوم التطور بالغاء تعددية الزمن، وهو الالغاء المؤدي إلى رؤية عدمية للحياة والتاريخ في حين أن الأجدى هو انفتاح على ابداع الانسان وكشفه أيا كان زمانه عبر عملية المثاقفة.

ج - إذا كان كل تراث ابداعا قائما على وعي ذاتي مناسب له فانه يستدعي ابداعا جديدا أي حادثة مناسبة له، فكل تراث يحمل في طياته بذور تطويره وتجاوزه ويؤدي إلى حادثة جديدة تتحول الى موروث بمرور الوقت متميز عن التراث الاقدم لكنه يظل ناطقا بروح الثقافة الاصلية.

المقاربة القرآنية للتراث القديم من عصر التأسيس ثلاثية الدلالة: مكانة جديدة للإنسان في الكون ورؤية ديناميكية للزمن وانفتاح على الثقافات والتجارب من أجل عمل تأسيسي متواصل. هذا المنهج التركيبي - التاريخي قَدَمَ للعرب والعجم طيلة القرون الاربعة الأولى للإسلام الأول آفاقا واسعة تطور فيها تراث كل منهم. نمت الثقافة العربية حين وعت ذاتها وذوات غيرها، وكذلك حصل للثقافات الأخرى التي استوعبها الخطاب القرآني إلى درجة أصبح من العسير الفصل الكامل في التراث العربي الإسلامي بين ما هو فارسي ويوناني وهندي...

ثم عندما ذوت جذوة هذا المنهج المتميز حضاريا ضاق

الناس ذرعا بأنفسهم وزمانهم عندما ضاقوا بالاختلاف والتنوع، فلم يروا منه جدوى أو ثراء. عندئذ كتب الطرطوشي (ت 520 هـ) ينعى الدورة الحضارية وتمشيها المبدع: «... الموت - اليوم - تحفة لكل مسلم. كأن الخير أصبح خاملا والشر أصبح ناظرا، وكان العقل أصبح مدفوعا والجهل منثورا... اليوم ذهب صفو الزمان وبقي كدره» (8).

يبقى سؤال التراث اليوم قائما يبحث عن عوامل معرفة واقعنا في مستوى المكونات النفسية وطرق التفكير والقيم المرجعية والعلاقات الاجتماعية والسياسية. هذه المعرفة هي وحدها القادرة على تأسيس البدائل المرتبطة بحيثيات العصر.

### (3) جدل التراث:

كيف تكون دراسة التراث طريقا للوعي الجديد المتحرر من الانحطاط والرافض لمحاكاة الآخر؟ للإجابة ينبغي التذكير بأن مثل هذا السؤال ما كان ليطرح قبل منتصف السبعينات من هذا القرن. فقد ظل الفكر العربي في المشرق والمغرب منذ الثلاثينات أسير اختيارات ومواقف لا تتحرج في التنظير - بأشكال متفاوتة - لمقولة أن التراث مصدر من مصادر تخلفنا، ولو اخترنا اسما واحدا رامزا - من بين أسماء عديدة - إلى طبيعة التحول الذي عرفه فكرنا العربي في خصوص قضية التراث لاخترنا دون تردد الدكتور زكي نجيب محمود. هذا مفكر عربي عاد من أوروبا أواخر الأربعينات إلى مصر مفتونا بالفلسفة الوضعية الغربية لا يأبه بالتراث العربي الإسلامي بل يسخر منه ضمن ما سماه عام 1953 «خرافة الميتافيزيقا». ومع السنوات تهاوت قناعات المفكر الرافض للتألد المتهالك فشرع في بداية السبعينات في مراجعات عميقة الدلالة. ظهر «تجديد الفكر العربي» ثم «المعقول واللامعقول في تراثنا»

وتلاهما كتاب «ثقافتنا في مواجهة العصر». وأغرب ما في أمر هذا المفكر العربي الكبير هو أن «اهتداء» للتراث العربي الإسلامي كان على يد مفكر غربي هو «هربرت ريد» حين قال: «... لا يؤخذ التراث في أي شعب من الشعوب بالتقديس إنما يؤخذ لما فيه من نفع في الحياة المعاصرة. من هذه الشرارة انقذ أمام الدكتور زكي نجيب محمود منطلق أساس مفقود سيتيح له التعامل النقدي مع تراث القدامى. وسواء قلنا إن الدكتور زكي ارتد على نفسه أو إن التراث كان قائما في ذاته وواقعه لا يغادرهما لكنه ظل أبكم ينتظر منهجا يخرج من صمته المطبق، سواء قلنا هذا أو ذاك فإن المؤكد أن ما بلغه يمثل مرحلة جديدة وانعطافة هامة. أصبح يقول «... عاودت النظر فيما كنت قرأته من مشكلات القدماء وحلولهم لتلك المشكلات لارنى أي تلك المشكلات يمكن أن تكون قائمة أمامنا اليوم. ثم ماذا بين هذه الحلول يظل حولا لمشكلاتنا؟» (9).

ثم توالى الاجابات «العلمية» عن السؤال «الايدولوجي» بعد أن جسد الدكتور زكي هذه الحاجة المعرفية التاريخية في نموه الفكري والمنهجي.

من ثم ظهرت محاولات جادة في المغرب: الجابري وأومليل وجعيط، وفي المشرق: جدعان وحنفي وجليون.

مع هؤلاء وغيرهم لم يبق مراء في أن التراث واقع موضوعي قائم يؤثر فينا وفي ترسيمة إذهاننا وبنية مجتمعاتنا ومؤسساتنا. لذلك فإن «حوار الذات مع التراث» أضحي اختيارا لا رجعة فيه. لكنه خيار يتطلب جهدا معرفيا ضخما وبحثا ممنهجا وحياة فكرية منفتحة ومتعددة التوجهات. هذه المطالب الكبرى قادرة أن تغير نوعيا طبيعة علاقاتنا بالتراث. فعندما نحوله إلى شاهد على تاريخية الحدث الفكري أي عندما نعيد فهمه على ضوء الواقع الذي أفرزه، عندئذ نبدأ في وعي



أنفسنا ففتضح معوقاتنا الكبرى و «الثقوب السوداء» في بنيتنا العاقلة والشاعرة والمجتمعية. وتظهر معها امكانيات عودة آليات الثقافة العربية الإسلامية للفعل من جديد. هذه الحياة العربية لن تنبجس الا إذ زال عن المنظومات والمفاهيم الأصلية حالة التخشب التي رانت عليها منذ قرون فحولت الحركية التاريخية المبدعة الى صور تراثية ممجدة.

ان الخروج من الازمة المعاصرة يقتضي وعيا تجديديا، به يقع تجاوز المرحلة التراثية التي طابقت بين الهوية وتجربة الماضي وبه ندخل عصرا يكون لنا فيه فكر تاريخي ننظر من خلاله الى ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا في سياق معقلن وموصول.

**معضلة رجال الفكر والثقافة والاعلام اليوم هو انبجاس التاريخ من بين التراث الذي نعتمده لتجاوزة بابداع المعاني والقيم والبدائل الجديدة والمتجددة. عندئذ لا يبقى التراث كلاً لكنه يتحول حركة وحياة. ولا يمكن بحال أن نطرح انبثاق التاريخ من التراث بأسلوب تجاوزي الا إذا تناولنا أيضا هذا التساؤل بما يقتضيه هذا العصر من حتمية التفاعل والتثاقف مع الشعوب الأخرى**

روح الزمن - كما يسميها أحد المؤرخين التونسيين - هي التي جعلت العالم قرية كونية لا يمكن فيها لأي طرف أن يتجاهل تجارب الآخر وقيمه وطموحاته دون رجوع إلى روح الهمجية. بذلك لا تكون «هويتنا الحديثة المعاصرة» مجرد نمو لذاتنا وخصوصيتنا الثقافية الأصلية بل هي أيضا تفاعل مع هوية الآخر - أيا كانت منطلقاتها - وتثاقف معه.

وكما تعذر في المجال الداخلي للثقافة العربية اقضاء أي عنصر من عناصر الحركية التاريخية الماضية والحاضرة عند الشروع في بناء وعي ابداعي، فانه يتعذر اليوم في المستوى

الكوني نفي الآخر فكريا وثقافيا. ان استمدادنا لابعاد هويتنا يحتاج الى آخر مختلف عنا، وهذا صحيح أكثر من أي وقت مضى. فبعد أن تأكدنا ان المماهة التامة مع الآخر مستحيلة فإن المغايرة التامة معه هي الأخرى ضرب من المحال (10).

في نهاية المطاف يكون السؤال الختامي الذي تثيره معالجة علمية لقضية التراث هو كيف تتم المشاركة في سياق كوني عبر استيعاب أفضل للموروث الثقافي الخاص؟ أو هو بعبارة أخرى: هل يمكن للعرب والمسلمين أن يبدعوا مفهوما للحدثة لا يكون قاطعا مع انتمائهم الثقافي؟

الاجابة عن هذا التحدي ممكنة بالنسبة إلينا اليوم إذا اخترنا الرهان على العلم والحرية.

#### د - أميدة النيفر

(1) الا: مصدر آل يؤل أسرع ولمع. الزبيدي تاج العروض. فصل الهمزة باب اللام. مجلد 7 ص 211.

(2) انظر على أومليل في التراث والتجاوز. المركز الثقافي العربي بيروت ط 1. 1990.

(3) انظر بحثنا عن بلاغة القرآن الكريم في مواجهة الشعر والخطابة الجاهليين. النشرة العلمية للجامعة الزيتونية. تونس عدد 1406.8/1985. ص 227 - 244.

(4) محمد عابد الجابري. نحن والتراث. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء ط 1. 1980.

(5) الزخرف 23/43 (6) البقرة 2/170. (7) البقرة 2/134.

(8) أبو بكر الطرطوشي. سراج الملوك. القاهرة 1935.

(9) حوار مع الدكتور زكي نجيب محمود. مجلة الموقف الثقافي. تونس. عدد 36 بتاريخ 19/1/1985.

(10) علي حرب. التأويل والحقيقة. دار التنوير. بيروت 1985.